

A FILOZÓFIA NARRATÍV EMLÉKEZETE MEGJEGYZÉSEK A FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS MÓDSZERTANÁRÓL*

MESTER BÉLA**

A mindenkori filozófusközösség emlékezetében a kanonizálás révén mindig is szelektálva élt tovább az elődök bölcséleti hagyománya, ám ez inkább példatárul szolgált; leginkább tévedések példatáraként Arisztotelész munkáinak első fejezeteiben, illetve olykor szabadon választható, olykor szórakoztató nézetek példatáraként Diogenész Laërtiosznál. E példatárak szelektálják ugyan a megjegyzésre méltó nézeteket, de nem gondolják, hogy *történetként* kellene elbeszélni ezt a hagyományt, a korabeli görög történetírás mintájára. *Történetiséget* a benne rejlő *fejlődéssel* együtt majd a keresztény szemlélet visz be a gondolatrendszerbe. Először azt kell megmagyarázniuk az első keresztény gondolkodóknak, hogy miért is támaszkodnak a görög-római kulturális mezőben élve mégis ezen kívül eső tradícióra, az *Ószövetségre* és az azt folytató *Újszövetségre*, ráadásul a görög gondolkodásban meggyökeresedett, Jan Assmann által kimerítően elemzett *hüpolépszisztól* radikálisan eltérő, keleties, lényegében *barbár* módon.¹ Saját

* Írásom *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című kutatás keretében készült (OTKA K 104643).

** MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet; Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófia Intézet, Filozófia Intézeti Tanszék.

¹ Assmann a *hüpolépsziszt*, a régebbi ismeretekhez, nézetekhez való, sajátosan új, először a görög kultúrában felbukkanó kritikai viszonyulást tekinti a *rituális* koherenciából a *textuális* koherenciába való átmenet teljes megvalósulásának, egyben az európai kultúra és ezen belül különösen a tudományok alapjának. A kulturális emlékezetéről szóló ismert monográfiájának ide vonatkozó fejezetcímei is beszédesek. Az utolsó részen belül (*Hetedik fejezet. Görögország és a gondolkodás diszciplinárizálódása*, 253–285. o.) az utolsó nagy fejezet (*III. Hüpolépszisz – írásos kultúra és eszmeifejlődés Görögországban*, 273–285. o.) összefoglalja a görög kultúra történetének általa értelmezett lényegét, mint az európai gondolkodásmód alapját, majd az utolsó alfejezetben (3. *Van-e a gondolkodásnak története, A szellemtörténet mint hüpoléptikus folyamat*, 282–285. o.) már a gondolkodás egész történetét gondolja megmagyarázhatónak a *hüpolépszisz* fogalmával, a filozófiatörténet-írással közvetlenül is vonatkoztatható módszertani megfontolásokkal. Lásd: Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz, 1999. A monoteista üdvtörténeti szemlélet és a görög történetírás hüpoléptikus jellegének a különbsége, a kanonizáláshoz és a kritikához való eltérő viszony az, aminek a jelentőségét az elsők között ismeri föl Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest, Helikon, 1984.

tradíciójuk megváltoztathatatlan szent szövegekben, a krisztusi tanítást magukban foglaló írásokban ölt testet, amelyhez képest más, ugyanannyira szent szövegek, az *Ószövetség* könyvei úgy értelmezendők, mint a Teremtő által előre kijelölt cél felé való haladás állomásai. Később a gondolatmenet megfordul; miután sikerült elfogadtatni az új, görög műveltségű hívekkel is a *barbárok bölcsességét*, ahogyan már Tatiánosz is követelte,² az lesz az új cél, hogy a görög filozófiai hagyományt is az evangéliumra való előkészítésként értelmezzék. Ez az értelmezési keret alkalmas arra, hogy más, gyakorlatilag bármely emberi kultúrát, filozófiai hagyományt a krisztusi tanításokra való *előkészületeként* értelmezzen, ám az már gondot okoz, ha e filozófiai hagyományok az adott kultúrához tartozó népesség megtérése után is továbbélnek; illetve az sem lehetséges, hogy a keresztény keretek között továbbfejlesztett antik bölcsélet *önmagát* történetileg szemlélje, hiszen bizonyos értelemben már *elérte végcélját*, az emberiségnek a kereszténység befogadására való előkészítését.

A FILOZÓFIA ÖNELVŰ TÖRTÉNETÉNEK HAJNALA

A filozófia *történetként* való elbeszélhetőségének az igénye az európai filozófiai hagyományon belül, annak saját önértelmezéséből fakadóan majd csak a XVIII. század közepén jelenik meg. A filozófiai hagyomány új, narratív struktúrája rövidesen átalakítja az e hagyományról alkotott képet; az egymást követő korok filozófusainak a gondolatai a mind kidolgozottabb filozófiatörténeti kézikönyvekben egyre inkább egymásra épülnek, és fölmerül a köztörténet és a filozófiatörténet egymáshoz való viszonyának a kérdése is. Innentől kezdve válik problémává a tárgyalt filozófus eszméinek illeszkedése kortársaihoz, elődeihez és utódaihoz, és kezd majd anomáliának látszani a hanyatló korban élő bölcs figurája, ami azelőtt természetes, majdhogynem norma volt. Ez a modern értelemben vett filozófiatörténet-írás sok tekintetben megőrizte a filozófiába a keresztény gondolkodás által behozott narratívum jellemző elemeit; Krisztus a filozófiatörténetben is a legfontosabb fordulópont kellett, hogy legyen, és a *barbárok filozófiájának* toposza is megőrzi jelentőségét, sőt, jelentősen kibővül mind tárgyalása, mind funkciója a világbölcsületnek e narratív struktúrájában.³ Két megfontolás jelenik itt meg. Az egyik az Ádám bölcsességéről és az eredeti bűn intellektuális követ-

² Tatianosz: Beszéd a görögök ellen. Fordította Vanyó László. In. Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*. Budapest, Szent István Társulat, 1984. 315–356. o.

³ A filozófiatörténet-írás létrejöttének történetét összefoglalja Lucien Braun: *A filozófiatörténet története*. Budapest, Holnap, 2001.

kezményeiről szóló népszerű spekuláció, amelynek itt az lesz az eredménye, hogy a gondolkodás történetének, amelyet ekkor még minden további nélkül azonosítottak a filozófiatörténettel, le kell fednie az emberiség egész történetét, vissza kell nyúlnia Ádámgig és számot kell tudnia adni az azóta eltelt időről. A másik az akkor ismert minden hagyomány beillesztése a kulturális kánonba, de már annak kötelezettsége nélkül, hogy ezeket a kereszténység befogadására való előkészületként kelljen értelmezni. A kelta, germán, kaldeus és egyiptomi bölcséletek már nem a Mózes mellé állított Platón szerepében tűnnek föl, inkább az ősi, ádámí bölcsesség továbbéléseként, illetve mint olyanok, amelyek az egykor barbárnak számító népeket bekötik az egységesen elbeszélte bölcséleti hagyományba.⁴ Fontos körülmény, hogy a filozófiatörténet-írás a nemzeti nyelvű filozófiák elterjedésének előestéjén lép színre; így számítani lehet a *barbár filozófia* toposzának nemzeti szempontból való felhasználására.

A BARBÁR FILOZÓFIA TOPOSZÁNAK MEGJELENÉSE ÉS FELHASZNÁLÁSA A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁSBAN

Az eredetileg vallási alapú meggondolásokból kidolgozott toposzok nemzeti célú felhasználását a továbbiakban magyar anyagon fogom példázni. Nem mintha más nemzeti kulturális kánonok filozófiai vonatkozású részeiben nem találnánk erre példákat. Gondoljunk akár csak arra, hogy a román gondolkodás hogyan használta föl az antikvitás dákokra és trákokra vonatkozó összes kultúrtörténeti adatát, középpontban a Zalmoxisz-mítosszal, a halhatatlanság gondolatára épülő, tételszerűen is megfogható tant állítva a középpontba. Az előidejűségen kívül – nem ugyanazt jelenti valamilyen kulturális toposzt évszázadnyi különbséggel a nemzeti kánon részévé tenni, nem elsősorban a prioritási sorrend miatt – azonban van számunkra még további három előnye a magyar példatárnak. Az első triviális: helyben erről rendelkezünk a legtöbb, legkönnyebben hozzáférhető adattal, feldolgozással. A második abban áll, hogy a magyarországi filozófiai hagyomány nemzeti narratívumként való feldolgozása a nemzetközi szintért tekintve éppen a megfelelő időben történt a filozófiatörténet-írás történetében: az első komoly vállalkozás, Almási Balogh Pál munkája a kézirat lezárása előtt még éppen csak bele tudja dolgozni az írásba a Hegel filozófiatörténetére való metodológiai

⁴ A legnagyobb hatású munka, amelynek főbb toposzaiból több mint egy évszázadon keresztül szinte minden filozófiatörténeti kézikönyv és a tárgyban tartott iskolai kurzus táplálkozik: Johann Jakob Brucker: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Lipsiae, Breitkopf, 1742–1744.

hivatkozást, mint a kérdés legfrissebb irodalmát, de még nem kell reagálnia a rövidesen kirobbanó magyar *hegeli pörben* elhangzó véleményekre.⁵ A harmadik az intézményépítési sajátságokból és a magyar nemzeti identitás szerkezetéből adódik, és a jelek szerint elválaszt bennünket Kelet-Közép-Európa más részeitől. Arról van szó, hogy a politikai közösség intézményekre és intézményes hagyományokra épülő identitását folytatva, a Magyar Tudós Társaság kulturális nemzetépítő stratégiája a *magyar* filozófiát a *magyarországi* filozófiai hagyomány *elbeszélésére*, a tanulságok levonására és a megfelelő irányban való továbbhaladásra kívánta építeni, erre buzdított pályázati kiírásaival, részben az akadémiai felolvasások tematikájával. A filozófiatörténeti elbeszélés megalkotását komolyan gondolták a kortársak, valódi filozófiatörténeti teljesítmények jöttek létre, amelyeknek megállapításaira, adataira részben még ma is támaszkodunk. Másutt az intézményrendszer hiánya, vagy, mint sokáig az osztrákoknál, az önálló filozófiai identitás megfogalmazására való törekvés hiánya tette alapvetően mássá a honi filozófia önértelmezését: vagy a manifesztumok, jövővíziók uralják,⁶ vagy föl sem merül a probléma. A barbárok filozófiája toposzának magyar felhasználása így nemcsak érdekes és korai, de a korabeli magyar filozófia *kezdettil historikus* önképében is megvan a kellő súlya. Voltaképpen nem történik más, minthogy Almási Balogh Pál megismétli a középkori magyar krónikások eljárását. Utóbbiaknak azt kellett megoldaniuk, hogy a magyarok története ne azzal kezdődjön, hogy a semmiből, vagy egyenesen a pokolból jöttünk (ez a toposz bukkan fel a nyugati krónikákban a népvándorlás korában felbukkant minden új néppel kapcsolatban), hanem, hogy saját eredetről szóló hagyományunkat az elfogadott európai elbeszéléshez, a Bibliához kössék valami képpen. Erre tökéletesen megfelel Nimród alakja, akinek szentírási figurájáról, tulajdonságairól, funkciójáról a továbbiakban már nem esik szó krónikáinkban, a lényeg, hogy benne legyen a Bibliában, és a szentírási kapcsolódás

⁵ Almási Balogh Pál: Felelete ezen kérdésre: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?" In: *Philosophiai pályamunkák*. Budán, Magyar Tudós Társaság, 1835. XI–XVI. o.; 1–211. o.

⁶ Két jellemző példa: Augustin Smetana: *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg, Hoffmann und Campe, 1850; Ludovít Štúr: A szlávok és a jövő világa. In: Ludovít Štúr: *A szlávok és a jövő világa: Válogatott írások*. Pozsony, Kalligram, 2012. 248–414. o. Štúr, a szlovák nemzeti klasszikus említése ezen a téren nem szorul magyarázatra. A nálunk talán kevésbé ismert Smetana német publikációs nyelve és ennek az egyetlen könyvének németországi kiadása ellenére a század cseh filozófiatörténetének megbecsült szerzője, bár a címből nem tűnik ki, szintén a szlávok fölemelkedését jósolja meg a germán civilizáció alkonya után. (Smetana egyébként minden más munkáját otthon, Csehországban írta és adta ki.)

a magyar eredetmondával megvalósulhasson. A középkori toposz a reformkorban kissé más összefüggésben bukkan föl Horvát István munkáiban, a diszciplinarizálódás felé haladó történettudományon belül.⁷ Horvát magyarokat többek között azokban a kánaáni népekben lát, amelyek az eredeti kontextusban annak példájául soroltatnak föl, hogy az Úr nyom nélkül kitörölhet népeket a történelemből, csupán pusztá nevüket meghagyva tanúságul. Legtisztább példái ennek a *gírgezeusok*, akiket tényleg bajos bármely ismert antik néppel, kultúrával azonosítani. Horvátnál, a 19. században persze már inkább az ér találatot, ha a magyar őstörténetet nem a Szentíráshoz, hanem az antikvitás valamely ismert történeti adatához sikerül kapcsolni. Almási Balogh Pál ötvözi a rendelkezésére álló fiatal tudomány, a filozófiatörténet-írás hagyományát Horvát István történeti „adataival”. Kora legismertebb filozófiatörténeti kézikönyvéből, Bruckeréből veszi a *barbár filozófia* toposzának helyét, funkcióját az elbeszélésben, Horvát Istvántól pedig magukat az adatokat. Horvát *28 magyar filozófust* nyer ki a görög hagyományból, minden szkíta vagy a szkítákkal szomszédos vidékről származó szerzőt és az egész *cinikus* iskolát, mint nevében a *kunokra* utalót (*cynica – cunica*), magyarnak tekintve. Ami Bruckernél vallási szempontból indokolt egyetemes filozófiatörténeti toposz volt, azt Almási Balogh sikeresen átemeli, átértelmezi egy másik, új típusú narratívumon, a nemzeti (szintű) filozófiatörténeten belül.

A MAGYAR ÉS AZ EURÓPAI FILOZÓFIATÖRTÉNET NARRATÍVUMAINAK ILLESZKEDÉSI PROBLÉMÁI

A magyar filozófiatörténész óvatosan jár el; minden adatát Horváttól való átvételként tünteti föl, majd leszögezi, hogy ebből a magyar ősbölcsességből valójában igen kevés maradhatott meg, az sem szűkebb értelemben vett filozófiaként, hanem politikai bölcsességgként. Voltaképpen Diogenész, aki cinikusként *kun, vagyis magyar*, a magyar filozófia atyjaként az *ősi alkotmányt* alapozza meg. Almási Balogh valójában igyekszik gyorsan átlapozni ezt a bevezető részt, majd elkezdni derekasan feldolgozni a fellelhető és filozófiai szempontból értékelhető hazai középkori latin szövegeket. A bevezetés, a kezdet megmagyarázásának a feladatát ehhez azonban előbb teljesítenie kellett: ahogyan a magyar történelmet végső soron Ádámgig kell tudni visszavezetni, amihez elég a *Szentírás* bármely alakjához kapcsolódást találni; azonképpen a filozófiatörténetben a magyar bölcsélet történetének kezdete,

⁷ Számunkra itt most egyetlen munkája lesz fontos: Horvát István: *Rajzolatok a 'magyar nemzet' legrégibb történeteiből*. Pest, Trattner, 1825.

ha nem is Szókratészig, de legalább egy szókratikus iskoláig kell, hogy visszanyúljon. A filozófiatörténet-írás Almási Baloghot követő későbbi évtizedeiben ma is használt adatok tömege bukkan föl, amelyeknek a nagyobb része persze már korábban is ismert volt valamilyen módon. Az elbeszélés struktúrája szempontjából viszont a módszer ugyanaz marad; az adatok a kulturális emlékezet más, narratív vagy kevésbé narratív szerkezetű alakzataiból emelődnek át az új, nemzeti keretű elbeszélésbe, közben természetesen hat értelmezésekre a szerző és a kor filozófiai felfogása, filozófiaképe is, majd a pusztá átemelést egyre inkább kiegészítik az új, fokról fokra alaposabb elemzések. A nemzeti, elbeszélésként megfogalmazott kánonba egyszer beillesztett figurák a filozófiatörténet érdekes kutatási területeivé is válnak. Jó példa erre Erdélyi János munkássága:⁸ új szöveget, pláne új szerzőt nemigen fedez fel, ám akiket átemel a felekezeti és iskolai hagyományok emlékezetalakzataiból, azoknak új helyet jelöl ki egy új típusú elbeszélésben, és a jelentős helyet kapott figurák munkásságát a kor filozófiatörténeti tudományosságának legmagasabb szintjén, kellő alaposítással fel is tárja. Pósa-házi Jánosból, a református hagyomány hitvitázójából és a pataki hagyományban a bujdosó iskola mesteréből és hazavezetőjéből így bontja ki az önálló rendszerre legalábbis törekvő filozófus alakját a művek elemzése alapján – igaz, hogy Erdélyi szinte bármely szövegcsoportba képes volt belelátni a *rendszer*.⁹ Erdélyi elbeszélésében az egyetemes filozófiatörténet és a magyar gondolkodás történetének összekapcsolása, valamint a nemzeti elbeszélés saját dinamikájának a kérdése végre megoldottá válik; ugyan nem az Almási Balogh javasolta módon, de hasonló fogalmi keretben. Erdélyinél nem a minél messzebbre visszanyúló filozófiai őstörténet a lényeg, hanem az európai gondolkodással kimutatott szinkron és a végcélig, a magyar filozófiának a hegelianizmusba való megérkezéséig tartó útjának a leírása. Így a (magyar) kezdeteket nem

⁸ Itt főként természetesen magyar filozófiatörténeti összefoglaló munkáját érintem: Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai, 1981. 97–295. o., jegyzetek: 952–959. o.

⁹ Legjellemzőbb példája ennek Horváth Cyrill munkásságának értékelése. Erdélyi e szavakkal avatja Horváthot alig néhány írásának megjelenését követően *rendszeralkotóvá*: „E cikkelekből, úgy látszik, valami nagy egész akar készülni, s helyesen.” (Erdélyi János: Horváth Cyrill. In. Erdélyi János, *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai, 1981. 20. o.) Horváth Cyrill ennek az értékelésnek és más hasonló visszajelzéseknek a hatására később maga is úgy tekintett saját magára, mint egy önálló filozófiai rendszer, a *konkrétizmus* kidolgozójára. Legnevesebb tanítványa, Alexander Bernát számára – fennmaradt levelezésük tanúsága szerint – diákkorában és peregrinációs éveiben, vagyis egy-két évtizeddel Erdélyi Horváth Cyrillről szóló első írása után már evidencia volt, hogy a mester véleményét aktuális filozófiai gondolatokról, művekről azzal a fordulattal illik megkérdezni, hogy *mi-ként kell látni a dolgot a konkrétizmus szempontjából*.

szükséges visszavezetni a görögökhöz, elég a görögökkel *párhuzamba állítható* kezdet, István király *Intelmei*, mint a filozófiát közvetlenül megelőző hét görög bölcs, javarészt törvényhozók gondolataival analóg mű. Az Erdélyi alkotta kereten belül jelentős új filozófiatörténeti kutatásokra is sor kerül, ennek során azonban újabb illeszkedési problémák keletkeznek a nemzeti és az egyetemes filozófiatörténet viszonyában. A mai filozófiatörténész szemével is rendkívül érdekes és jelentős ugyan az az anyag, amelyet a nemzeti szintű filozófiatörténet-írás a XIX. század végére összehordott, ám látni kell azt is, hogy saját koruk egyetemes filozófiatörténete számára ezek az adatok ekkor még gyakran értelmezhetetlenek voltak. A korabeli, leginkább „óriások párbeszédékeként” felfogott filozófiatörténet számára igen kevésbé érdekesek például a lokális intézményrendszerekben folytatott karteizianizmus-, atomizmus-, kantianizmus-viták helyi körülményei, sajátosságai, bármilyen részletesen legyenek is feldolgozva ezek az események a nemzeti szintű filozófiatörténetekben, jóllehet az említett viták protagonistái egyben a nemzeti elbeszélések főhősei. A következőkben egyetlen jellegzetes példáját említem azoknak a magyar filozófiatörténeti figuráknak, akiket sokszor azért volt nehéz elhelyezni az egyetemes filozófia történetében, mert azokhoz a nagy kanonizált alakokhoz, akiket a régi felfogású filozófiatörténet kizárólagosan tárgyal, nem közvetlenül és egyenesen kapcsolódnak. Akihez kapcsolódnának, azokat sokszor még nem tárta föl az egyetemes filozófiatörténet abban az időben, amikor a magyar filozófiatörténet-írás számára már fontos lett volna ez a kapcsolat, esetleg őket is csak (más) nemzeti szintű filozófiatörténet-írásokban tárgyalják, amelyekre azért nem figyelünk, mert a nagy európai elbeszéléshez való kapcsolódásra összpontosítunk. Példám jellegzetes, hosszú időn keresztül öröklődő filozófiatörténeti tévedés és félreértés, félreértelmezés a középkor filozófiatörténetéből, amelynek eredményeképpen filozófiatörténész elődeinknek fiktív alakot sikerült konstruálniuk a magyar filozófiatörténet régmúltjában. Főlemlítésével korántsem az a célom, hogy lajstromozzam a magyar bölcsélettel foglalkozó nagy filozófiatörténész elődeim, például Erdélyi János tévedéseit. Mai, a középkorra vonatkozó egyetemes filozófiatörténeti ismereteink birtokában az ezekkel az ismeretekkel önhibájukon kívül nem rendelkező XIX. századi filozófiatörténészekről ítélkezni nem volna sem etikus, sem különösebben értelmes vállalkozás. Azt viszont esetleg tanulságos dolog megvizsgálni, hogy melyek lehettek azok a szemléleti sajátosságok, amelyek a tévedés irányába vitték el az elődöket.

Az Erdélyi János filozófiatörténetében *Erdélyi Bojót* magyaráított névváltozattal szereplő középkori szerzőnek XIX. századi historiográfiánk kitüntetett szerepet szánt a magyar filozófiatörténet narratívumában: a különféle teoretikus kezdemények, előzmények után ő lett volna az első szűkebb értelemben vett magyar *szakfilozófus*. A toposz először Toldy Ferencnél bukkan föl magyar irodalomtörténetének első két kiadásában, amelyekben még nem azonosította következetesen a *magyar* irodalmat a *magyar nyelvű* irodalommal, így ezekben még a magyarországi latin nyelvű irodalomról is közöl összefoglaló ismertetőket, különösen a középkori, a humanizmus koráról és a kora újkorról szóló fejezetekben. (A későbbi kiadásokból a magyarországi latin nyelvű kultúrára vonatkozó részeket már következetesen kihagyja.) A filozófus kitüntetett szerepét a magyar filozófia történeti elbeszélésében így vezeti be:

„Figyelmet érdemel, hogy némi *bölcsészeti mozgalom* is jelentkezett már ez időszakban [a fejezet címe: *Lajos és Zsigmond kora*]. T. i. a *magyar bölcsészek* sorának megnyitója Erdélyi Boetius dömés Lajos király alatt virágzott (1345), s nem csak mint híres istenész, mélyelmű philosoph és sokoldalú tudós magasztaltatik szerzetének évkönyveiben, hanem egy önálló bölcsészeti munkáján kívül (De mundi aeternitate), melynek már címe egyenesen philosophiai, és nem hittani álláspontra mutat, mint *Aristoteles magyarázója* is fellépett (De sensu et sensibili, de vita et morte, De somno et vigilantia), s azt hagyja hinnünk, hogy valamint másfelé, úgy nálunk is a középkorban felsőbb iskoláink philosophiája alatt egyenesen Aristoteles fejtegetését kell értenünk.”¹⁰

Azt a gondolatot, hogy a szóban forgó szerzőben kell tisztelnünk az első magyar szakfilozófust, Erdélyi először *A hazai bölcsészet jelenében* említi Toldyra hivatkozva, mindjárt evidenciaként;¹¹ arra hozván föl történeti példaként, hogy Hetényi és Szontagh *egyezményre* törekvése nemhogy nem

¹⁰ Toldy Ferenc: *A magyar nemzeti irodalom története*. 2. jav. kiad. Pesten, Emich és Eisenfeld, 1852. 158–159. o. (Tanulmányomban mind a magyar, mind a latin nyelvű idézeteket betűhíven közlöm, nem igazítom mai helyesírásunkhoz, és semmilyen szempontból nem emendálom a szöveget.)

¹¹ Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene*. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai 1981. 69. o. Erdélyi itt még Toldy művének más oldal-számozású első kiadását hivatkozza: Toldy Ferenc: *A magyar nemzeti irodalom története*. I–II. kötet. Pest, Emich, 1851. I. köt. 137. o. Filozófiatörténetében majd frissíti a könyvészetet, és ott már végig a második kiadás alapján hivatkozza Toldyt.

újdomság, hanem valójában olyan közhely a filozófiában, amely nálunk is megvan gyakorlatilag mindenkinél, még az olyan régi szerzőknél is, mint a szűkebb értelemben vett első magyar filozófus. Filozófiatörténetében már visszakeresi azt a forrást, amelyre Toldy is támaszkodik, és annak alapján jelöli ki a középkori filozófus helyét a magyar filozófiatörténetben:

„A bekövetkezett századdal, mely a XIV. és az országos életnek is ragyogó századaival tartozik, kezdenek kiválni egyes nyomok alig meghatározható irányban. Valószínűnél bizonyosabb, hogy Aristoteles tanulmányozása színezi e nyomokat. A stagirai bölcsész tanainak Erdélyi Bojót [Erdélyi lábjegyzete: Ferrarius, De rebus s. ordinis Praedicatorum 443. l.] (Boëtius ex Transylvania) leszen szószólója 1345. évben I. Lajos király alatt. Vizsgálódásokat írt Aristoteles felett ily című dolgozatokban: *de sensu et sensibili*, *de vita et morte*, *de somno et vigilia*. Önálló munkát is írt volna *a világ örök voltáról* (De aeternitate mundi).”¹²

Az a forrás, amelyre Toldy és az ő nyomán Erdélyi támaszkodik, Ferrari Zsigmond (Sigismundus Ferrarius), a domonkos rend magyarországi újjászervezésével megbízott olasz dömés barát munkája a magyar rendtartományban szentté és boldoggá avatott domonkosokról, valamint a rend egyéb nevezetes tagjairól, többek között egyetemi embereiről, teológiai és filozófiai szerzőiről.¹³ A hivatkozott rész valóban szinte szó szerint azt tartalmazza, amit Toldy és Erdélyi magyarítva, legfőljebb stilisztikai módosításokkal és egy-két saját kurta értékelő mondattal megtoldva idéznek belőle.¹⁴ Csakhogy Ferrari tovább folytatja a mondatot, megfogalmazva az általa közölt adatok forrásaival szembeni bizalmatlanságot:

„[Krisztus 1345. évében volt virágában], amint Némethi atya írja *adversariáiban*. Igaz, hogy Antonius Senensis [Boetiust] a dáciai

¹² Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai, 1981. 340–341. o.

¹³ Sigismundus Ferrarius: *De rebus Hungariae provinciae ordinis praedicatorum*. Viennae Austriae, Matthäus Formica, 1637.

¹⁴ „Fr. Boetius, ex Transsylvania, Theologus praelatus, Philosophus profundus, & consummatus, aliisq. disciplinis haud ignobiliter excultus, atq. regularis vitae merito conspicuus, scripsit super libros Aristotelis Stagyrtae, Peripateticorum Principis, de
Sensu & sensibile,
Vita & morte,
Somno, & vigilia.

Edidit etiam opus de Mundi aeternitate. Floruit ad annum Christi 1345.” i. m. 443. o.

rendtartomány neveltjei között sorolja fel, ami nem azonos a magyar rendtartománnyal (amint az Antonius Senensis [munkája] alapján világos).¹⁵

Az itt hivatkozott Antonius Senensis 16. századi portugál származású domonkos szerzetes rendtörténeti munkája volt Ferrari Zsigmond összeállításának egyik legfontosabb forrása. Filozófusunkról Antonius atya mindazt elmondta már, amit Ferrari megemlít, csupán a származását jelzi más-képpen, amire Ferrari utal is, illetve életének datálásában bizonytalan, amit viszont következő századbéli rendtársa már figyelmen kívül hagy.¹⁶ A rendtartomány azonosítása terén Ferrari joggal volt gyanakvó: forrása nem egyszerűen a felsorolt szerzők származási helyét adja meg, hanem azt a *domonkos rendtartományt*, amelyhez tartoztak. Dacia Erdélyként való értelmezése ezért már itt gyanússá kell, hogy váljon, hiszen a domonkosoknál ilyen rendtartomány nem volt. Az erdélyi domonkosok a magyar rendtartományhoz tartoztak, így ebben a körben, ilyen listán az erdélyi származás külön említése idegen az összeállítás rendszerétől, és zavaró a (például párizsi) olvasó számára, hiszen más forrásból kell utánanéznie, hogy Erdély melyik rendtartomány része. Dacia a középkorból örökölt latin terminológiában valójában Dániával, domonkos rendtartományként pedig koronként hol Dániával, hol a Dániát is magában foglaló egész Skandináviával azonos. Ferrari másik, magyar forrása, a szövegben hivatkozott Némethi atya értelmezi át a földrajzi nevet Erdélyre, és javasolja átírni Daciát a kor latinságában megszokottabb Transsylvaniaira. Ferrari kortársáról és barátjáról, Némethi Jakab jezsuita szerzetesről (1573–1644), a nagyszombati egyetemi könyvtár első fennmaradt katalógusának összeállítójáról van szó, aki sok magyar, főleg egyházi vonatkozású munkát és feljegyzést készített, amelyek kéziratban maradtak, és részint máig lappanganak. Némethi e feljegyzéseit Ferrari rendelkezésére bocsátotta, és előszóbeli felvilágosításokkal, adatokkal is ellátta, ahogyan

¹⁵ „sic P. Nemethi in suis adversariis. Verum est, Ant. senensem, illum inter Provinciae Daciae, alterius a Provincia Hungariae, (ut liquet ex S. Ant.) alumnos recensere.” Ugyanott. Itt fejezem ki köszönetemet Schmal Dánielnek, aki segítségemre volt ennek a szöveghelynek az értelmezésében.

¹⁶ „Frater Boëtius ex provincia Daciae, Theologus praelatus, Philosophus profundus et consummatus, & in aliis disciplinis non ignobilis, regularis autem vitae merito venerandus, scripsit super librum de sensu & sensato Arist. Super librum de morte & vita eiusdem. Super librum de somno et vigilia, eiusdem. Librum etiam cui titulum dedit, De aeternitate mundi. Claruit anno Domini*” Antonius Senensis, Lusitanus: *Chronicon Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Parisiis, Nicolaus Nivellius, 1585. 56. o. Antonius atya művében sorra csillagot írt be évszám helyett azokhoz a szerzőkhöz, ahol nem talált erre vonatkozó, legalább körülbelüli adatot. A művek szerzőiként fölvevett nevezetes rendtagok többsége ilyen nála.

erről Ferrari is köszönettel emlékezik meg munkájában. A kutatás jelen fázisában még nem sikerült beazonosítani Némethinek Ferrari által hivatkozott kéziratát, és megállapítani, hogy fönmaradt-e, hozzáférhető-e a kutatás számára. A műfaj megjelölése mindenesetre az *adversaria* kifejezésnek 'az ellenfél állításai' jelentésén alapul, és a kora újkori úgynevezett *gyűjtőkommentárok* egyik típusának gyakori megnevezése. Ezekben a feljegyzésekben a literátus szerző azokat a helyeket gyűjti össze, ahol olvasmányai során egy-egy állítással, adattal, vagy akár nyelvi megoldással nem értett egyet, és saját, más megoldást javasolt. Némethi atya ilyen típusú feljegyzései működési körének megfelelően nyilván főként szerzők és művek életrajzi és kiadási adataira vonatkoztak, és a rendelkezésre álló, azóta esetleg részben elveszett könyvtári és archívumi forrásokra támaszkodtak. Az is lehetséges azonban, hogy Ferrari itt is, műve más helyeihez hasonlóan, Némethi előszóban kifejtett vélekedésére hivatkozik, amelynek alapját és kontextusát ma már lehetetlen rekonstruálni.

A Dacia helynév helyes értelmezése és a középkori szerzőnek tulajdonított kommentárok, valamint az önálló munka címe alapján a mai, a filozófiatörténetben minimálisan tájékozott olvasó számára már természetesen világos, hogy Erdélyi Bojót valójában Boëthius Dacusszal, más néven Boëthius de Daciával azonos. A XIX. században Toldy és Erdélyi által a magyar filozófiatörténeti kánonba egy XVII. századi, akkor még óvatosan kezelt tévedés alapján bekerült szerző a közkeletűen *latin averroistáknak* nevezett irányzat Brabanti Sieger mellett második legismertebb, *dán származású szerzője*, aki azonban 1345-nél jóval korábban, az 1277-es párizsi elítélő határozat *előtt* fejtette ki tevékenységét a párizsi egyetemen. Céлом azonban, mint fentebb már jeleztem, *nem* Némethi, Ferrari, Toldy és Erdélyi tévedésének helyreigazítása. Ennek nem sok értelme lenne, hiszen ma már senki nem gondolja, hogy létezett Erdélyi Bojót nevű magyar filozófus, vagy azt, hogy Boëthius Dacus magyar volt. Inkább a tévedést lehetővé tevő körülményekre vagyunk itt kíváncsiak. Az egyik (külső) körülmény az időrendre vonatkozó és az életrajzi adatok elszakadása a szerzőtől a rendelkezésre álló forrásokban. A domonkos rendtörténet fontos forrása az a 14. században összeállított lista, amely a rend jeles szerzőinek a műveit tartalmazza, és amelynek valamelyik másolata közvetlenül vagy közvetetten az eddig említett rendtörténetek egyik forrásául szolgált, mint ez a Boëthiusra vonatkozó adatoknak és azok megfogalmazásának egybecsengéséből is kitűnik.¹⁷ A modern kiadásban publi-

¹⁷ „(35.) fr. Boetius natione Dacus, scripsit libros de modis significandi. Item questiones super topica Aristotelis. Item sup. librum physicorum questiones. Item questiones de celo et mundo. Item questiones super librum de anima. Item questiones super de generatione et corruptione. Item questiones super de sensu et sensato.

kált, az ausztriai Stams apátságából előkerült egyik kézirata után *stamsi katalógusként* vagy *jegyzékként* emlegetett lista Daciáról nem mint domonkos rendtartományról beszél, hanem a szerző „nemzeti” hovatartozását írja le a Dacus jelzővel. A *nemzet* kifejezés itt azonban egyértelműen a középkor *egyetemi nemzetére* utal, hiszen a felsorolt szerzők mindnyájan egyetemi fokozattal rendelkeznek, életüknek legalábbis egy részében egyetemi oktatóként működtek, leginkább, ha nem kizárólag, a párizsi egyetemen. A jegyzék valószínűsíthetően olyan egyetemi vagy egyetemhez közeli forráson vagy forrásokon alapul, mint a Denifle hivatkozott munkájában közölt másik dokumentum: lista a párizsi egyetem domonkos magisztereiről. Többnyire itt is a magiszterek egyetemi nemzete, nem pedig a kibocsátó rendtartomány szerepel a név mellett megkülönböztető adatként, számos helyen évszámokat is megadnak, ahol pedig nem, ott is meg lehet kísérelni a körülbelüli datálást, lévén, hogy a lista egyetemi aktivitásuk időrendjében veszi sorra a magisztereket. A stamsi jegyzék készítőjének és első használóinak feltehetően még rendelkezésére álltak ilyen típusú rendtörténeti dokumentumok is, így tudhatták, hogy mely egyetem és mely nemzedék domonkos oktatóinak a már meglévő listáját egészítik ki az illetők műveivel. (Egyébként is: a rend alapítása óta ekkor még csak egy század telt el. A listán szereplő szerzők legalábbis második felének a fiatalabb kortársai közül még élhettek néhányan, így a datálásban nagyot tévedni ekkor még nem lehetett. A közösségi, illetve a testületi kulturális emlékezet működéséről való mai tudásunk alapján nem tekinthető véletlennek, hogy éppen a XIV. század első évtizedeiben jut el a rend saját múltja emlékeinek rendszeres, írásbeli rögzítéséhez: erre rendszerint akkor kerül sor, amikor a közösség azt érzékeli, hogy fontos események utolsó szemtanúinak a nemzedéke rövidesen távozik az élők sorából.) Nem bizonyítható ugyan, de elképzelhetőnek tartom, hogy a *stamsi jegyzékben* a szerzők sorrendje a ma már ismeretlen forrás vagy források *időrendi felsorolását* követi, de már konkrét évszámok nélkül.

Ami azonban a *stamsi jegyzék* és más hasonló listák középkori használójának nem okozott gondot, azt Antonius Senensis a 16. században már korrigálhatatlan adathiányként érzékelt. Ferrari Zsigmondnak és segítőjének,

Item questiones super de somno et vigilia. item questiones super de longitudine et brevitate vite. Item questiones super de memoria et reminiscencia. Item questiones super de morte et vita. Item questiones super de plantis et vegetabilibus. Item librum de eternitate mundi.” *In ista tabula nominatur omnia scripta sive opuscula FF. magistrorum sive bacul. de Ordine Praedicatorum.* (Más helyen *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum* címen, vagy egyszerűen csak *Tabulaként* említik a jegyzéket.) Modern kiadása alapján idézem: Heinrich Denifle: Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens in 13. und 14. Jahrhundert. *Literatur- und Kirchengeschichte*, 2. 1886. 230. o.

Némethi Jakabnak még nagyobb problémával kellett szembenéznie: feladatuk nem egyszerűen a magyar domonkos rendtartomány történetének megírása volt abban az értelemben, hogy *rendszeressék* a rend helyi történeti hagyományait, hanem a reformáció idején gyakorlatilag megszűnt rendtartomány megszakadt hagyományát kellett *rekonstruálniuk* a rendelkezésükre álló források, adatok alapján, amelyeknek az eredeti kontextusát sok esetben már nem értették. Némethi Jakab számára így vált lehetségessé *Dacia* átírása *Transsyvaniára*: a kifejezések cseréje neki valószínűleg csupán stilisztikai és közérthetőségi kérdés volt. A rendtörténeti munkák láncában elveszett datálás pótlására általa javasolt 1345-ös évszám eredetét egyelőre csupán feltételezni tudom. Némethi atyának lehetett információja a *stamsi jegyzék* létezéséről: ha nem is látta a szöveget, annyit tudhatott, hogy Antonius Senensis és a domonkos rend más történészei ehhez hasonló késő középkori forrásokból dolgoztak. Természetesen nem magának a samsi kéziratnak az ismeretét feltételezem, hanem a széles körben elterjedt lista valamelyik másolatáról, változatáról való tudomást.¹⁸ Ezt elfogadva arra lehet gondolni, hogy ezen lista vagy más, általa még ismert, Boëthiusra vonatkozó források készítésének feltételezett dátumát vetítette rá arra az egy, benne szereplő szerzőre és műveire, amely magyar szemszögből nézve fontosnak tűnt számára.

Míndezen a filológiai, forráskritikai hibák elkövetését lehetővé tevő külső körülmények azonban nem lettek volna elegendők a tévedés megrögzüléséhez, és ennek révén Erdélyi Bojót fiktív alakjának megképződéséhez a magyar filozófiatörténet kánonjának kitüntetett helyén, ha az egyetemes filozófiatörténet-írásban történetünk idején már előbbre tart a középkori filozófiatörténet feldolgozása. Ma már, amikor elég a kérdés tisztázásához levenni a polcra (akár egy magyar nyelvű) kézikönyvet, nehéz elképzelni, hogy a barokk korban és a XIX. században, vagyis Ferrari, Némethi, Toldy és Erdélyi korában a maga idejében jelentős skolasztikus filozófus neve gyakorlatilag semmit sem mondott még a filozófiatörténetben jártas szakembereknek sem. Azzal a problémával szembesültek tehát filozófiatörténész elődeink, hogy éppen a magyar filozófiatörténeti elbeszélés szempontjából igen fontos alak kutatásában nem támaszkodhattak az egyetemes filozófiatörténet eredményeire. Hosszasan kellett várni arra, hogy a filozófiatörténet művelése komoly formában kiterjedjen a középkorra, és azon belül Boëthius Dacus újrafelfedezésére. Amikor ez a nemzetközi szinten megtörtént, természetesen a magyar tévedést is sikerült maguknak a magyar kutatóknak leleplez-

¹⁸ Tarnai Andor a *stamsi jegyzék* későbbi kiegészített változatának a latin európai peremvidékein való elterjedtsége alapján elképzelhetőnek tartja, hogy nálunk is ismerték: Tarnai Andor. *A magyar nyelvet írni kezdik. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*. Budapest, Akadémiai, 1984. 89. o.

niük és korrigálniuk, erre azonban ezt megelőzően esélyük sem lehetett, így érthető, hogy a XVII. század első harmadától a XX. század közepéig ápolták Erdélyi Bojót fikcióját. A leleplezésre meglehetősen szerencsétlen történelmi körülmények között került sor: a tisztázó cikk kefelevonatát 1947-ben még kiadták szerzői korrektúrára, nyomdába azonban már nem kerülhetett a hosszú évekre megszűnő folyóirat, így a korrekcióra még később, fokozatosan kerülhetett sor ugyanannak a szerzőnek más publikációi nyomán.¹⁹ A véletlen különös játéka, hogy a tisztázó tanulmány szerzője, Sajó Géza lesz az, aki majd néhány év múlva megtalálja a *De aeternitate mundi* addig ismeretlen kéziratát az OSZK-ban, és közreadja a nemzetközi tudományos közösség számára.

Innentől, hogy fény derült a szerző személyére, korszakára és származására, magyar szempontból már senki nem foglalkozott Boëthiusszal, az újabb publikációkba legfőljebb az olvasó tájékoztatására az kerül bele, hogy a szerző vélt magyar származása régi, tévesnek bizonyult feltételezés. Holott magyar szempontból mégis maradt Boëthius Dacusszal kapcsolatban legalább két filozófiatörténeti feladatunk. Az egyik az lenne, hogy feldolgozzuk Erdélyi Bojót fiktív alakjának történetét a magyar filozófiatörténet-írásban. A filozófus ebben a formában valóságos szerzőként sohasem létezett ugyan, ám narratívumalkotó elemként, a magyar filozófiatörténet-írás immár történeti tényeként nagyon is fontos alak. Másik feladatunk annak a vizsgálata volna, hogy a kézirat magyarországi föllelése csupán véletlen eset volt, vagy annak a jele, hogy kimutatható a szerzőnek valamilyen későközépkori magyar recepciója. Talán még az is lehetséges, hogy Némethi atya 1345-ös évszáma különböző közvetítéseken keresztül azon alapul, hogy ebben az időben bizonyos magyarországi körökben – mondjuk egy-két dömés kolostorban – valamilyen szempontból fontos olvasmánynak számított Boëthius néhány szövege.²⁰

¹⁹ A(z ekkor) végül nem megjelent cikk adatai ezek lettek volna: Sajó Géza: „Erdélyi Bojót”, az állítólagos magyar származású középkori bölcsele, az újabb kutatások megvilágításában. *Magyar Könyvszemle*, 71, 1947. 1–4. 30–60. (Az összevont számként megjelentetni kívánt évfolyam cikkeinek korrektúrapéldánya maradt fenn, ez férhető hozzá a Magyar Elektronikus Könyvtárban a folyóirat digitalizált évfolyamai között.) Sajó Géza tanulmánya részletesen tárgyalja Erdélyi Bojót fiktív alakjának megképződését filozófiatörténet-írásunkban, és utal arra is, hogy a fikció leleplezésére a középkori filozófiatörténet egyre komolyabb és részletesebb nemzetközi feldolgozása nyújtott lehetőséget. Írásának ekkor azonban még nem lehetett célja annak a bemutatása, hogy a fiktív alaknak *mi volt a funkciója* a magyar filozófiatörténet elbeszélésében. Egyébként véleménye szerint Ferrari a kritikus helyen Némethi atya *szóbeli* közlésére támaszkodott.

²⁰ Sajó Géza idézett munkájában hoz arra példákat, hogy a Ferrari utáni domonkos rendtörténetek némelyike, Némethihez hasonlóan, de jóval később, az 1300-as évek első harmadára, közepére datálja Boëthiust. Az a körülmény, hogy a filozófus

*EPILÓGUS A LOKÁLIS ÉS EGYETEMES FILOZÓFIATÖRTÉNET KÍVÁNATOS
ÖSSZHANGJÁRÓL*

A fejezetcímbe jelzett állapot napjainkban látszik bekövetkezni. A filozófiatörténet tárgya szélesebben értelmeződik, módszertana érintkezik a filológiával, eszmetörténettel és más történeti diszciplínákkal. Itt nyílna mód arra, hogy a többé-kevésbé kidolgozott és karbantartott nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélések anyagát hasznosítsa az egyetemes filozófiatörténet is. A legszembeötlőbb lehetőség a megélénkülő recepciótörténeti vizsgálatokban való hasznosítása a nemzeti elbeszélésekben már megrajzolt, a lokális szintereken jelentős figuráknak és vitáknak a nagy irányzatok recepciójának európai körképében. A két szemlélet és tudásanyag azonban mai állapotában nehezen tud még összekapcsolódni, a recepciótörténet könnyen válik nevek, évszámok és citált szerzők végeérhetetlen listájává, amelynek senki sem vállalkozik az értelmezésére, vagy akár csupán a különböző recepcióláncok pusztá összehasonlítására. A hosszú távú megoldás az egyetemes és a lokális filozófiatörténet eddigi viszonyának alapvető átalakítása lenne a lokális elbeszélések összehasonlító vizsgálatának bevezetésével, amely a magyar esetben a *kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet* művelését jelenti.

valóságos életidején kívül ez az egyetlen – bár később tévesnek bizonyult – datálás, amely többeknél is fölmerült, egymástól függetlenül, legalábbis fölveti a *közös forrás* gyanúját, ugyanakkor azt is mutatja, hogy az utókor hosszú időn keresztül mennyire tanácstalan volt a nagyskolasztika legtöbb alakjával kapcsolatban.